

Brendel Mátvás

Az analitikus és egzisztencialista filozófia, valamint az élet értelme

A filozófia laikusoknak sokszor olyan absztrakt diszciplínának tűnik, amelynek nem sok haszna van. Az olyan területek, mint az etika, emberibbnek tűnnek kérdéseikkel, sokszor nyomósak, ám nyugtalanítóak is lehetnek. Viszont pont ilyenkor volna igazán szükséges, hogy a filozófia válaszaival fel tudja oldani a feszültséget. Akár a laikusoknak is.

Az élet értelmének kérdését egy igen különös kettősség jellemzi. A köznapi embernek sokszor ez a filozófia *non plus ultrája*: ha azt hallja, hogy „filozófia”, könnyen meg lehet, hogy ez a kérdés jut eszébe, és ha valakik az élet értelméről beszélgetnek, azt szinte biztosan „filozofálásnak” fogja mondani. Ez a probléma azok közé tartozik, amelyet mindenki ért, bárkinek lehet véleménye róla. Tehát igen sok „konyhafilozófiai” elmélet forog közkézen.

Ehhez képest a szakma meglehetősen keveset foglalkozik a kérdéssel, legalábbis nem célozza meg közvetlenül. Nem ismeretes igazán jelentős filozófustól olyan könyv, amelynek ez volna a címe vagy ez volna a fő témája. Vajon miért? Talán azért, mert a kérdés triviális és már megválaszolt? De akkor a közembernek ez miért nem nyilvánvaló? Vagy azért, mert reménytelenül nehéz? Ez nem szokta a filozófusokat megakadályozni abban, hogy vizsgálódjanak, könyvet írjanak egy témáról, sőt még abban sem, hogy saját válaszukat egyenesen kikiáltásuk mint helyes megoldást.

Van egy elég nyilvánvaló oka annak, hogy filozófusok közvetlenül viszonylag keveset foglalkoznak az élet értelmének kérdésével. A probléma ugyanis az értékek fogalmán keresztül az etika területével szorosan összefügg. Az etika pedig a filozófiának egyik nagyon is terebélyes ága. Sok esetben egy gondolkodó etikai álláspontjából kiderül vagy következik véleménye az élet értelméről is. Ebben a cikkben általában megpróbálom elkerülni, hogy az etika „dzsungelébe” belevegyek, hiszen számos cikk és kötet megfelelő részletességgel bemutatja. Néhány esetben viszont – jobb híján – egy-egy filozófus etikájából fogok következtetni a válaszára az élet értelmével kapcsolatban.

Az analitikus és kontinentális filozófia szétválása egy közismert szakfilozófiai témája a kortárs filozófiatörténeti kutatásnak, sokan vázolják fel a töréspontokat, mások próbálnak közös nevezőket keresni. Magam azon álláspont mellett vagyok, hogy a két filozófiai irányzat annyira különböző, hogy diszciplináris szétválásra volna szükség, ahogy ezt már kifejtettem máshol (BRENDL 2008). Az élet értelmének kérdése viszont azért roppant érdekes, mert a két nagy irányzat itt sokkal közelebb áll egymáshoz, mint más témákban. Cikkemben először is ezt próbálom bemutatni. Ezután azonban olyan fontos különbséget fogok kimutatni, amellyel visszatérek az analitikus és kontinentális filozófia diszciplináris töréspontjára.

A kontinentális filozófián belül csak az egzisztencializmussal foglalkozom, mivel ez egy elég jelentős irányzat, és a kérdés szempontjából lényeges filozófusok szinte mind ide tartoznak. Először az egzisztencialista filozófia főbb képviselőit fogom bemutatni,

aztán az analitikus filozófia néhány képviselőjének témába illő válaszait. Ezek után összegyűjtöm a hasonlóságokat, majd kiemelem azt a bizonyos fontos különbséget, amely a töréspontot jelenti.

EGZISZTENCIALIZMUS

Mivel egy cikk lehetőségei igen korlátosak, és a mi szempontunk speciális, ezért az egzisztencialista filozófiát csupán a legjelesebb képviselőivel illusztrálom, nézeteiket szükségszerűen tömören mutatom be, és csak az adott témára szorítok. Egy ilyen áttekintésben óhatatlanul bizonyos leegyszerűsítés, de a konklúzió szempontjából ez nem releváns.

A téma bemutatásában néhány összefoglaló műre fogok támaszkodni. Először is Julian Young könyvére (YOUNG 2003), melynek címe *The Death of God and The Meaning of Life*. A mű két részre tagolódik: az első rész címe: „Isten halála előtt”, a másodiké „Isten halála után”. A címek nyilvánvalóan Nietzsche ismert szállóigéjére utalnak. Young leírja, hogy Nietzsche szállóigéje az isten nélküli, világi világek elötrébe kerüléséről és a klasszikus, hívő, főleg keresztény világek háttérbe szorulásáról szól.

Számunkra igazából a könyv második része az érdekes, ebben – Young kifejezésével élve – az igazvilágmentes gondolkodókról van szó. A kifejezés arra vonatkozik, hogy az igazvilág-filozófiák mind egy bizonyos ideális végcél felé való törekvést látnak, és ebben látják az élet értelmét, legyen az a keresztény mennyország vagy a kommunista társadalom. A második részben olyan filozófusok sorakoznak, ahol egy tényleges optimális világ már nem jelenik meg. Young ebben a részben sorakoztatja fel az egzisztencialista filozófusokat Nietzschétől Heideggeren, Sartre-on és Camus-n át Derridáig. Meg kell jegyezni, hogy nem minden egzisztencialista filozófus ateista, de a meghatározó egzisztencialista filozófusok – Kierkegaard-on kívül – vagy kifejezetten ateisták voltak, vagy az élet értelmének kérdésénél nem a vallásos doktrínákból indultak ki.

A második összefoglaló jellegű könyv írója Yuval Lurie (LURIE 2006), őt nemcsak az egzisztencialista Sartre és Camus, hanem az analitikus Wittgenstein bemutatásánál is felhasználom. Mindkét filozófiai vonulatot nagyjából időrendben fogom ismertetni, mert ez a gondolatmenetem fonálnak is jól megfelel. Kezdjük mindjárt a legkorábbi filozófussal, akit egzisztencialistának szoktak nevezni, Kierkegaard-ral!

KIERKEGAARD

Kierkegaard lesz az egyetlen kivétel, akinél a vallásos hit jelentős szerepet játszik. Ugyanakkor – bár fanatikus hívő – kora vallásosságát kritizálja, mert azt túlzottan „csordaszelleműnek” tartja. A keresztény korszellemet akkoriban a hegelianus világek határozta meg, mely hegelianizmust a dán filozófus nagyon is közelről ismert meg, még fiatalkorában. Később azonban erősen individualistává válik, és tulajdonképpen ez az individualizmus lesz az egzisztencializmus egy fontos magja.

Kierkegaard három nagy életstílust különböztet meg (LURIE 2006, 61): az esztétikait, az etikait és a vallásost. Az „esztétikai” megnevezés modern korunk olvasójának félrevezető: tulajdonképpen világi életstílusról van szó, érzéki élvezetekről és racionális gondolkodásról. Ezzel az életformával Kierkegaard maga is próbálkozott, de hamar rájött, hogy ez nem az ő világa. A második életstílus a morális, amikor egy nagyobb, etikai értelem vezérli az embert. Ez Kierkegaard szemében nyilván jobb választás, de

a legteljesebb életstílus a vallásos, amit ő maga is képvisel. Ideálja Ábrahám, aki Isten parancsára hajlandó lenne feláldozni fiát. Kierkegaard természetesen érvel a saját döntése mellett: a hedonista hamar kiég, az etikus nem tudja megemészteni, hogy végül is nem menthet meg mindenkit a világon, hiszen számtalan igazságtalanság létezik a Földön, és lehetetlen mindet megoldani. A mélyen vallásos hívő viszont egy olyan életcél követ, amit soha meg sem kérdőjelez, gondolkodás nélkül, teljes átéléssel élhet benne, és ez az egzisztencialista ideál.

Kierkegaard megkülönbözteti az objektív és szubjektív kérdéseket, és ő a szubjektív világba pozicionálja magát, ahol szerinte a szubjektív igazság uralkodik. Ez a szubjektív igazság Kierkegaard saját fogalma, és önellentmondásos. Ahogy Cooper megjegyzi: „Kierkegaard megjegyzései a szubjektivitásról és igazságról, őszintén szólva zagyaság” (SOLOMON–SHERMAN 2003, 58). Hiszen ha valami igaz, akkor óhatatlanul érvelünk mellette, ahogy Kierkegaard meg is teszi, ugyanakkor máshol azt mondja, nem lehet érvelni a szubjektív igazságok mellett. Ez az ellentmondás problémát jelent, mégis ragaszkodik a fogalmához, nyilván azért, mert az „igazság” hite szenvedélyesebbé teszi az éleltszemléletét, és szerinte csak a szenvedélyesen megélt életnek van értelme.

Nincs okunk késégbe vonni, hogy Kierkegaard maga tényleg így érzett. Felmerülhet azonban a kérdés, hogy miért lenne ez szükségszerű? Miért ne lehetne szubjektív nemigazságok, döntések mellett szenvedélyesen kiállni, vagy miért ne volna egy kevésbé szenvedélyes élet is értelmes? Emberek tömegei érezhetnek máshogy, mint Kierkegaard. Cooper is felveti, hogy miért ne lehetne egy ateista elragadtatott, szenvedélyes (SOLOMON–SHERMAN 2003, 53)? Hozzátesszük, hogy akár igaza van annak az ateistának, akár nem, Kierkegaard számára az igazi egzisztencialista hívő. De fogunk látni hiteles, szenvedélyes egzisztencialista ateistát is a következőekben.

Van továbbá a fanatikus vallásos éleltszemléletek árnyoldala is. Ha ugyanis a szubjektív vallási „igazságok” mellett érvelni kellene, de valójában nem lehet, akkor ez könnyen vallásháborúhoz vezet. Az objektív igazságok melletti érvelés eszközeit ismerjük: empirikus és logikai eszközök. De mi a szubjektív „igazságok” melletti kiállítás általános módszertana? Nincs ilyen, és ha nincs, akkor nem csodálkozhatunk azon, hogy a vallási fanatikusok előbb-utóbb logika, szemlélődés és mérések helyett kardhoz és pokolgépekhez nyúlnak.

Kierkegaard maga is azt gondolja, hogy ideálja már nem aktuális, és a későbbi Európában még kevésbé jellemző a keresztény fanatizmus és fundamentalizmus ezen foka, legalábbis a nagyobb tömegek számára. Kierkegaard filozófiája tehát nemcsak elméletileg, de gyakorlatilag is avított. Legfeljebb szentimentális naivitással fordulhat valaki feléje. A fundamentalizmus felerősödése pedig manapság inkább veszélyként jelenik meg.

NIETZSCHE

Nietzsche – meglepő módon – bizonyos szempontból nagyon is hasonlít Kierkegaardra: ő is individualista, ő is ellenzi a vallásos csordaszellemet, az ő alternatívája azonban egészen más.

Nietzsche a felületes kommentárok ellenére egyáltalán nem nihilista (SOLOMON 1998, 114), sőt pont az isten halálával fenyegető nihilizmus problémáját próbálja megoldani új filozófiájával. Ha maga Nietzsche nem is volt az, de filozófiája megpróbál nagyon is optimistának lenni: ideálja a preszókratikus görög filozófia. Éleltszemléletében a nemesi

erkölcs áll szemben a szolgálai (SOLOMON 1998, 120). A nemesi erkölcs alapját a virtus képezi, és ennek tökéletesítése. Ez vezet el az Übermensch-elképzeléséhez. Filozófiájában az akaratnak jelentős szerepe van, mert az akaratérő önmagában is erény, akárcsak az ókori görögöknél. Továbbá az akarat az az eszköz, amely egy önmagát tökéletesítő embernek szükséges az erényeinek erősítéséhez.

Nietzsche ideálja az életművész, aki szereti életét, melyet remekművé tud alakítani. Egy olyan ember, akinek szenvedélyes a szíve, de elég hűvös a feje ahhoz, hogy a szenvedélyeit csahos kutyákból daloló madarakká szelídítse (YOUNG 2003, 102). Ha ezt a gondolatot Kierkegaard-hoz hasonlítjuk, akkor hasonlóságot, de fejlődést is látunk: a szubjektív szív, a szenvedély fontos, azonban az objektív igazság, az ész szerepe is nélkülözhetetlen. Nietzsche feloldotta Kierkegaard „szubjektív igazság” ellentmondását.

Nietzsche elképzelése, az ún. örök visszatérés egy olyan életről szól, amelyet ha újraélnénk, pont ugyanúgy vinnénk véghez: Ennek a ciklikus világképnek nem a szó szerinti igazsága az, ami érdekes számunkra, hanem a metaforikus fogalmi eszköz: egy roppant érdekes gondolatkíséret életünk értékelésére.

A keresztény életmód a szolgálaihoz tartozik. A túlvilágba vetett hit Nietzsche szerint a gyengék menekvése.¹ Ám nyilvánvalóan nem lehet mindenki nemes. Ez azt jelenti, hogy Nietzschének el kell ismernie, a szolgálaitásra is szükség van. Ő maga természetesen a nemesi virtus mellett áll ki, számára ez az élet értelme, de ez már magában foglalja, hogy más életfelfogásoknak is kell, hogy legyen legalábbis létjogosultsága. Végül is nincs tehát abszolút jó és rossz, annál is inkább, mert a jó és rossz mértéke az ember (NIETZSCHE 1885/2000, 37–40).

Számos kérdés merül fel azonban itt is: nyilvánvaló ellentmondás van a szolgálaita alacsonyabbrendűsége és szükségessége között. Ha mindenki olvasná és követné Nietzschét, akkor lehetetlen helyzet alakulna ki. Hivatkozhatnánk itt az ellentmondás alátámasztására Kant kategorikus imperatívuszára, de ez messze vezetne. A kategorikus imperatívusz ugyan témába vágna, de Kanttal túl messzire mennénk vissza a történelemben.

HEIDEGGER

Érdekes párhuzamokat figyelhetünk meg Heidegger és Nietzsche között, melyek nem véletlenek. Heidegger ideáljában az ókori görög filozófia szintén központi helyet kap, de nem pont ugyanazok a filozófusok. Nála ez az idealizáció már-már menekvésszámba megy, és igazából nem találunk progresszív elemet (BREDEL 2008, YOUNG 2003, 199).

Heidegger Nietzschéhez képest konzervatív, rokonszenvezik a német paraszti életmóddal is. Mintha – Dosztojevszkijhez hasonlóan – a moderntól, a technikától, a racionalitástól egyenesen menekülne. Nietzschével ellentétben Heideggernél az ókori görögök idealizálása a modern technológia előli menekvés (YOUNG 2003, 198).

Heideggernél a hitelesség (Eigentlichkeit) roppant fontos (YOUNG 2003, 112), és fókuszált autonómiaként írja le. A korai Heidegger még individualista – egy egzisztencialista filozófus nem is nagyon tehet mást –, a konformizmust mint a halál előli menekvést kritizálja (YOUNG 2003, 114).

¹ Ez a gondolat nyilvánvalóan hasonlít Karl Marx szállóigéjére, mely szerint a vallás a népek ópiuma, ám Marx kívül esik a cikkem terjedelmén.

De kései filozófiájában mintha az individualizmus és a szociális konformizmus egyensúlyában teljesen az utóbbi javára borult volna fel a mérleg. Ez tulajdonképpen a kései Heidegger egzisztencialista voltát is megkérdőjelezi (ami nem új gondolat).

Heidegger saját szavai szerint nem csinál etikát, ám filozófiájában olyannyira kivehetőek a preferenciái, hogy ez nagy súllyal esik latba. Nem keresztény és nem fundamentalista, mint Kierkegaard, ám tulajdonképpen hasonlóan konzervatív és avítt. Kevés ember követheti az ókori görögökhöz való menekvését. A halál, a semmi motívumának túlsúlyozása pedig kissé sötétre festi filozófiáját.

SARTRE

Sartre nagy tisztelője és kritikusa volt Heideggernek. Politikai szempontból teljesen ellentétesek, és Sartre filozófiai szempontból is más utat jár be, de mint látni fogjuk, nem igazán jutott sokkal messzebb.

Egzisztencialista filozófusként ő is erősen individualista, és ezt az individualizmust újabb ragyogással tudja megtölteni. A halál helyébe a szabadságot helyezi: ez az, amittől a konform ember fél, és amit az individualista szeret (LURIE 2006, 210). Az életnek mi tulajdonítunk értelmet, és ez is választás kérdése (LURIE 2006, 259).

A fiatal Sartre az abszolút szabadság hirdetője, ám ezzel óvatosan kell bánnunk. Az abszolút szabadságot abban az értelemben hirdeti, hogy mindig vannak választási lehetőségeink. És emiatt mindig van felelősségünk is. Elismeri azt a fontos összefüggést, amit Heidegger is hangsúlyozott, miszerint az életbe mindenki „bele van vetve”, tehát bizonyos körülmények közé születik, és ezek igen erős korlátokat jelentenek. Később akár olyan erős korlátok is felmerülhetnek, mint egy háború vagy nemi erőszak, amikor azt gondolnánk, hogy egyáltalán nincs szabadságunk. Sartre rámutat, hogy van, mint ahogy felelősségünk is (YOUNG 2003, 135).²

A szabadság azonban veszélyes, hiszen ha minden választás, akkor az életnek nincs értelme (YOUNG 2003, 138). Az, hogy az értékeket, alapcélokat választjuk, alap nélkülivé teszi életünket. Ezért a köznapi ember általában elnyomja ezt a fajta szabadságot. Sartre önbecsapásról beszél, rossz hitről (*mauvaise foi*) (LURIE 2006, 217), ami arra utal, amikor valaki a korlátok miatt a szabadságáról megfélemedezik, és a felelősséget elutasítja.

A késői Sartre közelebb kerül a kései Heideggerhez, és azt hangsúlyozza, hogy mások megítélése fontos identitásunk szempontjából (YOUNG 2003, 146). Erről szól híres sora: „a pokol az a másik ember”. Ez azonban a dilemmát is jelzi. Egyrészt szükségünk van identitásunk szempontjából más emberek megítélésére, másrészt vágyunk a szabadságra. Egyrészt szeretnénk, ha szabadon választhatnánk meg a céljainkat (az élet értelmét), másrészt nem érezzük ezt kielégítőnek, és külső, „objektív” megerősítésre támaszkodunk.

A pokol abból fakad, hogy nem lehet összeegyeztetni a szabad választást a lényegi identitással. Sartre végül is elég közel kerül ahhoz a nihilizmushoz, ami még Nietzsche fenyegette (YOUNG 2003, 155).

Sartre megoldatlan problémája az, hogy az identitás, az emberi lényeg és szabad választás ellentmond egymásnak. Szerinte végül is fogalmilag nem lehet identitást választani, az identitás választása oximoron (YOUNG 2003, 144).

² Mivel nem tartozik a témába, nem foglalkozom a szabad akarat és determinizmus kérdésével, ami egyébként Sartre filozófiájának egy fontos és érdekes része. A szabadságot a köznapi értelemben létezőnek tekintem.

CAMUS

Camus filozófiájában az „abszurd” fontos szerepet játszik, bár nem ő vezette be ezt a szót az egzisztencializmusba. Már Sartre-nál is ugyanilyen kontextusban került elő: az abszurdum az, hogy az életnek nincs egy nagy narratívája (YOUNG 2003, 163), azaz egy átfogó célja. A racionalitás – Camus szerint – ezt mondja nekünk, tehát az értelmes élet és a racionalitás között kell választanunk (YOUNG 2003, 164). A racionalitás elvetése filozófiai öngyilkossághoz vezet, az értelmetlen élet pedig – úgy tűnik – tényleges öngyilkossághoz.

Camus mégsem mondja, hogy öngyilkosnak kell lennünk, mert az abszurdítás nem jelenti, hogy az élet értelmetlen. Két megoldást ad, két műben. Sziszüphosz mítoszában a megoldás a lázadás (YOUNG 2003, 165), illetve az abszurdítás elfogadása, az önámítás elkerülése és a tisztességes küzdelem (LURIE 2006, 255). A másik megoldás Don Juan (YOUNG 2003, 166), ő a pusztá mennyiségben látja az élet értelmét: minél több nőt megszerezni. Camus persze nem egyszerű hedonizmusban látja a megoldást, hanem egyfajta egyszerű, nagy hiteket elkerülő, az egyszerű dolgokat élvezni tudó, könnyed mediterrán életfelfogásban. Egy olyan emberről szól, akinek vannak rövid távú, természetes céljai, de nincsenek nagy ideológiái (YOUNG 2003, 168).

Camus megoldása praktikusnak tűnik, és napjaink tömegeinek tényleg járható út. Ugyanakkor a reflexió, a filozófia feladását is jelenti. Pont annyiban lehet praktikus megoldás, amennyiben az ember el tudja kerülni az „agyalást”. Ez a megoldás pedig sekélyes.

Bár Camus praktikusnak követhető, de egy teoretikus embernek nem kielégítő. Neki az egzisztencializmusból még mindig Sartre lehet a legkedvezőbb megoldás. Lurie rámutat arra, hogy Sartre úgy érvelt Camus ellen, hogy bár nincsenek objektív értékek, de az életnek lehetnek értékei, melyeket mi tulajdonítunk neki (LURIE 2006, 258). És bár láttuk Sartre filozófiájában is a problémákat, ez mégiscsak eddig a legígéretesebb válasz.

EGZISZTENCIALISTA ÖSSZEFOGLALÁS

Kierkegaard-tól Camus-ig életszemléletek sokaságát láttuk. Ezen szemléletek igen diverzek voltak, sokszor egy korszellemet tükröztek, vagy éppen ellenkezőleg: az író szubjektív mentalitását. Láttuk, hogy Kierkegaard szembement korának szellemével, ugyanakkor közel sem modern, előremutató szemléletet képviselt. Nemcsak később lett avított, hanem már akkor az volt. Hozzá hasonlóan, bár Sartre és Camus modernebbek, mégis aligha reprezentálják a korabeli párizsi átlagpolgárt, a világ más kultúráiról nem is beszélve.

Ha az élet értelmével küszködő olvasót vesszük, aki a filozófiától vár választ, akkor a bemutatott életszemléletek közül sokan találhatnak maguknak valót, de ki-ki másikat, és így egyikük sem mondható igaznak. Ha egy útkereső kamaszt vagy egy életviteli válságban elgondolkodó, kétségbeesett felnőttet képzelünk, aki valamiféle választ keres az élet értelmére, akkor könnyen el tudjuk képzelni, hogy beletemetkezik Kierkegaardba, Nietzschebe, Heideggerbe. Sőt ez igen jellemző jelenség. Az is igaz, hogy ezen filozófusok művei sokáig lefoglalhatják, irányíthatják. De később túl sokszor lesz belőle kiábrándulás, csalódás. Egy szkeptikusabb ember pedig lehet, hogy eleve nem elégedett ezekkel a válaszokkal. És nem véletlenül.

Az egzisztencializmus nem tudott választ adni az élet értelmének kérdésére. Végül mintha eljutott volna annak a gyenge felismeréséig, hogy az életnek nincs objektív

értelme, és hogy ezekben a kérdésekben az individuum szubjektív választásokat tesz. Lehet szabadabb, autentikusabb választásokról beszélni, de nem lehet igaz és hamis válaszokról.

Nehéz eldönteni, hogy az egzisztencializmusban ez a konklúzió belátás eredménye-e, vagy egyszerűen a szabadság szeretetének következménye. Láttuk, hogy Kierkegaard még igen távol van ettől a belátástól a maga szubjektív igazságával, és csak Sartre jut el odáig, hogy azt mondja, nincsenek objektív értékek, csak szubjektív értékek, amiket mi tulajdonítunk dolgoknak (LURIE 2006, 258). Plauzibilisebbnek tűnik, hogy Sartre esetében sem racionális belátásról van szó, hanem inkább csak arról, hogy az egzisztencializmus hosszú történetében az élet realitásának nyomása kényszerítette ki ezt a „haladást”. Racionális belátás esetében nem maradhattak volna azok a bizonyos problémák, amelyekről beszélünk.

A logikai belátás hiánya megjelenik abban is, hogy bár Sartre és Heidegger is beszél arról, hogy nem adnak erkölcsi útmutatást, ám végül is egész életművük egy erősen szubjektív életszemlélet igazságként való bemutatása, és annál nem is sokkal több. Ha valaki az objektív és szubjektív distinkcióját komolyan veszi, akkor nem filozofálhat ily módon.

Magam is több olyan megjegyzést tettem, mint hogy Kierkegaard avított. Ez sem objektív érv, legfeljebb a mai társadalom életérzése felől nézve praktikus meglátás. Kierkegaard avított szemlélete, Heidegger antik menekvése nem azért nem igaz, mert nem tetszik valakiknek, vagy mert nem praktikus. Azért nem igaz, mert nincs objektív igazolása. Ezt észben kell tartani az objektív és szubjektív distinkciója szerint.

ANALITIKUS FILOZÓFIA

Az analitikus filozófiában az élet értelmével közvetlenül szinte egyetlen ismert képviselő sem foglalkozott egészen az utóbbi időig (BAGGINI 1985). Ennek megvan a maga oka, amely mindjárt ki is fog derülni.

Az analitikus filozófiában is időrendi sorrendben fogunk haladni, és Wittgensteinnel kezdjük, aki az első analitikus filozófusok egyikének mondható. Sőt az analitikus filozófia megalapítójának. Az elsőség tekintetében Bertrand Russell személye volna kérdéses, akit viszont nem fogok tárgyalni. Wittgenstein esetében továbbra is Lurie könyvét használjuk, amely szerencsére részletesen foglalkozik Wittgensteinnel.

WITTGENSTEIN

Az analitikus filozófia legáltalánosabb jellemző jegye a nyelvi elemzés. Így bármilyen probléma vizsgálata a kérdés, az állítás jelentésének, értelmességének vizsgálatával kezdődik. Érdekes módon, miközben igen kevés szó esik az élet értelméről, mindjárt az analitikus filozófia egyik első képviselőjénél, Wittgensteinnél megtaláljuk azt a választ, amely végig fog vonulni az egész fejezetben.

„Érezzük, hogy még ha feleletet is adtunk valamennyi lehetséges tudományos kérdésre, életproblémáinkat ezzel még egyáltalán nem érintettük. Akkor persze nem marad egyetlen további kérdés sem, és éppen ez a válasz. Az élet problémájának megoldását e probléma eltűnése jelenti. (Vajon nem ez az oka annak, hogy azok az emberek, akik előtt hosszas kételyek után az élet értelme világossá vált, nem tudják aztán elmondani azt, miben is áll ez az értelem?)” (WITTGENSTEIN 1963, 177).

Wittgenstein tehát azt mondja, hogy nincs is olyan kérdés, hogy „mi az élet értelme”; illetve, hogy a kérdés nem értelmes. Először mint tudományos kérdést találja értelmetlennek. Ez még tág teret adhatna további spekulációkra, hiszen a tudományon kívül széles területek lehetnek. Csakhogy ennél többről van szó: hamarosan elmarad a jelző, és általánosan nyilvánítja értelmetlennek a kérdést, ami ezzel el is tűnik. Az élet értelme kérdésében ugyanis igazán érvényes Wittgenstein híres létramotívuma:

„Az én kijelentéseim oly módon nyújtanak magyarázatot, hogy aki megért engem, végül felismeri azt, hogy értelmetlenek, ha már fellépve rájuk túllépett rajtuk. (Úgy szólván el kell hajítania a létrát, miután felmászott rajta.) Meg kell haladni ezeket a tételeket, akkor látja helyesen a világot” (WITTGENSTEIN 1963, 177).

Ám Wittgenstein maga sem követi saját maximáját tökéletesen. Ennek oka talán az lehet, hogy ő még nem teljesen kiérlelt analitikus filozófus. Az, hogy Wittgenstein ebben a kérdésben nem ilyen egyértelmű, az mindjárt a *Tractatus* idézett szöveghelyét körbevevő szövegből is kiténik.

Lurie arról számol be, hogy Wittgenstein a kérdéshez Tolsztojon át érkezett el (LURIE 2006, 89; Tolsztojra még visszatérünk, azért nem részletezem), és a filozófiai választ hiába találta meg ilyen határozottan, maradt benne egy kielégítetlen igény (LURIE 2006, 145). Ez mutatkozik meg a miszticizmus iránti vonzódásában, és abban is, hogy magában a *Tractatus*-ban is van az öröklétnek egy olyan költői megfogalmazása, ami egyfajta attitűdöt jelent, és amely az élet értelmére mégis valamilyen abszolút, metafizikai választ akar adni. Hiába mondja Wittgenstein, hogy ez értelmetlenség, küzd vele, és megjelenik a filozófiájában. Akár nyelvilleg kimondhatatlan miszticizmusra való utalásként, akár úgy, hogy mégis beszél arról, amiről hallgatni kell: az örökkévalósággal kapcsolatos attitűdjéről.

„A halál nem eseménye az életnek. A halált az ember nem éli át. Ha az örökkévalóságon nem végtelen időtartamot, hanem időtlenséget értünk, úgy örökké él az, aki a jelenben él. Életünk éppúgy vég nélküli, ahogy látóterünk határ nélküli” (WITTGENSTEIN 1963, 177).

Ez a misztikus attitűd nem kifejezetten transzcendens a transzcendens vallásos értelmében. Ezekben Wittgenstein nem tud hinni. Sőt, nem hogy nem tud hinni, azt mondja, hogy (i) értelmetlenség hinni bennük, (ii) nem oldanának meg semmit.

„Az emberi lélek időbeli halhatatlansága, ami tehát egyet jelent a halál után is tartó, örök továbbéléssel, nemcsak hogy semmiképpen sincs biztosítva, hanem ami a legfőbb, e feltevés egyáltalán nem nyújtja azt, ami általa mindig elérni kívántak. Megoldódik-e bármilyen rejtély azáltal, hogy örökké életben maradok? Végül is nem éppen annyira rejtélyes-e ez az örök élet, mint a jelenlegi? A térben és időben való élet rejtélyének megoldása téren és időn kívül fekszik. (Nem természettudományos problémákat kell itt megoldani)” (WITTGENSTEIN 1963, 177).

Wittgensteinnek érzelmileg mégis szüksége van arra, ami szerinte értelmetlenség, ami lehetetlen. Valamilyen abszolút életértelemre. Valamire, ami túlmege az életnek személyesen tulajdonított értelmén. Ez lehetetlen, és mégis, Wittgenstein szeretné.

Wittgenstein tehát sokszor a misztikumhoz fordul, máskor a művészi esztétikában véli megtalálni a megoldást. Lurie több ellenvetést tesz, ezek közül itt kettőt emelnék ki: az első, hogy ahhoz, hogy valaki érdemesnek találja az életét az életre, nem kell, hogy valami nagyon csodálatosnak lássa, továbbá ha mégis, akkor azt nem kell, hogy a misztikumban találja meg (LURIE 2006, 162–163).

CARNAP

Carnap megkülönbözteti az „igaz-hamis” kérdéseket, amelyek a teoretikus kérdések; és praktikus problémákat, amelyekre nincs igaz válasz, amelyekben válasz helyett döntésekre van szükség. Az élet értelme számára feltehetően egy olyan probléma lenne, amelyre nincs igaz válasz, de minden embernek szüksége van ebben a problémában is praktikus döntésekre, elhatározásokra, szubjektív megoldásra.

Wittgenstein azt mondja, hogy a filozófiának nem az a feladata, hogy válaszoljon ilyen (teoretikusan) értelmetlen kérdésekre. Carnap ezt úgy egészíti ki, hogy megmondja azt is, hogy mi az, ami jogosan foglalkozhat ezzel a kérdéssel. Merthogy az élet értelme szubjektíven értelmezve az életérzéssel szoros kapcsolatban van, annak kifejezése pedig a művészetek feladata.

Ez azt jelenti, hogy Carnap szerint a filozófia azért nem foglalkozik az élet értelmével, mert azon túl, hogy analizálja a kérdést, kimondja teoretikus, objektív értelmetlenségét, azt is kimondja, hogy illetéktelen benne. Az élet értelmének szubjektív problémájával tehát kétféleképpen lehet valamit kezdeni. Egyrészt minden embernek választásokat, döntéseket kell hoznia az életcéljait illetően, és ez minden ember magánügye, nem diszciplína kérdése. Másrészt a művészetek kifejezhetnek, ábrázolhatnak életstílusokat, így az emberek egymásra hatással lehetnek, egymással kommunikálhatják életérzéseiket. Ez utóbbi pedig segít az előbbieken való döntésben.

Carnap az *Überwindung* (CARNAP 1931) második részében az ún. *Lebensphilosophie*-ről³ beszél, és arról, hogy ez a fajta filozófia az életszemlélet kifejezéséről szól, de teljesen alkalmatlan eszközökkel, hiszen elméleti stílusban teszik, azaz objektív igazságot nyilvánítanak maguknak. Érdekes módon pont Nietzsche az egyik – egyébként pozitív – példája, és Heidegger a másik, akit viszont vehemensen kritizál. A különbség oka, hogy Carnap Nietzschénél úgy látja, hogy a kifejezés tényleg szubjektív stílusban marad, azaz ő nem követ el kategóriásértést. Carnap számára Nietzsche *Zarathustrája* irodalmi mű, művészet, és ezért rendjén való.

A diszciplínák, kérdések, problémák és a nyelv egyfajta alapvető felosztását látjuk tehát Carnap filozófiájában. A tudomány és a filozófia objektív, igaz-hamis kérdések megválaszolásával foglalkozik, a művészet pedig szubjektív, nem igaz, nem hamis érzések kifejezésével, ábrázolásával foglalkozik. A magánember pedig saját kis praktikus kérdéseiben döntést hoz, mindkét diszciplínát felhasználva: a tudást a világról és mintákat a lehetséges életérzések teréből.

Carnapnál nem marad semmi hely valamilyen miszticizmus, metafizika iránt. Bár tudjuk, hogy családjában a spirituális attitűdre látott mintát, és érzelmileg van olyan, amivel rokonszenvez, de ettől filozófiáját teljesen mentesíteni tudja. Carnap hű önmagához: csak nagy nehezen találunk pár sort a könyveiben az élet értelmének kérdéséről. Íme egy az *Aufbauból* (Carnap 1928):

³ Magyarul „életfilozófia”, de a német elnevezés használatos magyar szövegben is.

„Az »élet talányai« (Lebensrätsel) nem kérdések, hanem a gyakorlati élet szituációi. [...] A rejtvény inkább abban a feladatban áll, hogy az élethelyzettel »elbaldoguljunk«, a megrázkódtatást kiheverjük, és talán, hogy a további életet még gyümölcsözővé is tegyük” (CARNAP 1928, 260. §183).

Mennyire hasonlít ez Wittgenstein fentebb idézett mondataihoz! Az *Aufbau* utolsó fejezete szorosan kapcsolódik a *Tractatus*hoz. Olyannyira, hogy utolsó mondata a *Tractatus* utolsó mondatát idézi. Pontosan ugyanarra a konklúzióra jut, mint Wittgenstein. De mennyivel kidolgozottabb apparátus van mögötte!

Mivel Carnap közvetlenül nem sokat foglalkozik a kérdéssel, ahogy fentebb említettem, közelíthetünk az etika felől is. Sajnos ebben a témában sincs igazán részletes műve, de például (CARNAP 1996, 22–25) nagyon röviden összefoglalja Carnap etikai nézeteit. Megkülönböztet leíró, empirikus etikát, és normatív etikát. A normatív etikáról azonban Carnap azt mondja, hogy nincs faktuális vagy teoretikus tartalma, hanem kívánságokat, előírásokat fogalmaz meg félreérthető formában. Ez is megerősíti azt, hogy Carnapnak az értékek nem lehetnek objektív tények, és az életnek nem lehet objektív értelme.

Carnap számára Nietzsche, Heidegger és nyilván a későbbi egzisztencialista filozófusok semmiféle igazságot nem írnak le, hanem kifejezik életérzésüket. Így egyiküknek sem lehet igaza. Hogy néhány példát adjunk, amelyek nem Carnap példái.

Kierkegaard azt mondja, hogy az igazi szenvedély tétlen. Van-e emellett empirikus vagy logikai érve? Van-e megfigyelés, ami ezt alátámasztja? Következik-e ez nyelvi elemzésből? Van-e az „igazi” szónak olyan értelmezése, ami itt világosan alkalmazható lenne? Mit akar jelenteni ez a szó itt? Nyilvánvalóan semmi objektívet, itt arról van szó, hogy Kierkegaard számára az igazi szenvedély tétlen, ő ezt értékeli nagyra, ő ezt idealizálja. Mindez csupán érzés, nem igazság.

Vagy például Nietzsche esetében, a keresztények talán nem érzik az ő életmódjukat ugyanolyan nemesnek, mint Nietzsche az ő nemesi életideálját? Dehogynem, sok esetben igen. És szerencsére, mert mint mondtuk, nem lehet mindenki olyan értelemben nemes, ahogy Nietzsche gondolja, a „szolgákra” is szükség van, és emiatt igencsak szerencsés, ha a „szolga”, „nemesnek” érzi magát. Sőt a keresztények nemesérzése semmivel sem hamisabb, mint Nietzsche nemesi életérzése.

Carnap szemszögéből tehát mindegyik egzisztencialista megküzd az élet értelmének életproblémájával, és ad rá egy „választ”, de a „válasz” valójában nem válasz, hanem választás. Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger és Sartre mintája is csupán egy lehetséges út, a választás szubjektív beállítottságtól függ.

Carnap filozófiájára a kontinentálisok közül talán mégis leginkább Sartre-ra hasonlít, akinél a szabadság a legerőteljesebben megjelenik. Carnap számára a szabadság ebben a kérdésben olyan teljes, hogy ezzel szinte nem is foglalkozik. Olyannyira nincs igaz válasz a kérdésre, hogy még a saját életszemléletét sem írja le igazán, ám életrajzírói tudnak róla valamit mondani. Gottfried Gabriel (GABRIEL 2004, 9) például egy roppant idilli leírását adja a fiatal Carnap részvételének egy baloldali, ifjúsági mozgalomban, ami meghatározó volt életszemlélete szempontjából. Élete végéig jellemezte a kirándulások szeretete, a dohány, a drogok, az alkohol és a kávé kerülése, hogy az életet természetesen módon élvezhesse. Karl Popper szintén egy elragadó kis történetet mesél el Carnapról és a tiroli Alpokban tett kirándulásairól a *Conjectures and Refutations*ban (POPPER 1963, 342), amikor bevezetést ír a Carnappal vitázó fejezet-

hez. Carnap maga azonban sohasem volt a saját életszemléletének fogadatlan prókátora: filozófiai álláspontjához hűen életszemléletét nem hirdette igazságként, de még filozófiaként sem propagálta.

Carnap tehát nagy lépés az analitikus filozófiában, hiszen Wittgensteinhez képest sokkal jobban kibontott eszköztárat ad nekünk. Ezen eszköztár miatt filozófiája sokkal következetesebb, és végül az egzisztencialista filozófia interpretálásához is egy keretet ad.

SCHLICK

Schlick a logikai pozitivisták közül az a szerző, akinél kivételesen találunk egy egész könyvet az etikáról: *Fragen der Ethik* (SCHLICK 1930), és akinek álláspontját ebből fogjuk rekonstruálni. Rekonstruálni, mert ebben a könyvben sincs az élet értelmének kérdése hangsúlyosan kiemelve. Schlick természetesen bécsi körös filozófusként Carnaphoz nagyon hasonló nézetet képvisel.

Egy fontos tartalmi kiemelés az objektív-szubjektív distinkció explicit hangsúlyozása, ami Wittgensteinnél és Carnapnál csak hallgatólagosan van jelen. Az is nyilvánvaló, hogy az értékek kérdése teljesen a szubjektív tartományban van, és ezért a normatív filozófia szempontjából tárgyalhatatlan. Schlick elutasítja az etika minden olyan részét, amely ennek a szubjektív tartománynak a preskriptív megközelítését jelentené. Ebből pedig az következik, hogy nyilvánvalóan az élet értelmének kérdése számára nem megválaszolható, hiszen az a szubjektív és objektív tartományok közötti kategóriatévésztés (Carnap fogalmával élve) lenne. Schlick számára világos, hogy a szubjektív kérdésekre nem lehet objektív válasz, azaz nem lehet olyan válasz, amelyet egy filozófus leír, és mások számára mint igazságot prezentál. Mindenkinek magának kell megkeresnie a számára megfelelő választ. Ez harmonizál Carnap imént bemutatott nézetével, mely szerint ezekben a kérdésekben az író legfeljebb kifejezhet, hatást gyakorolhat, mintát adhat, de nem válaszolhat meg semmiféle igazságot.

Schlicknél találjuk meg az analitikus filozófiában a leginkább problémamentes, legtisztább elméleti konstrukciót, amely az élet értelmének kérdését eliminálja, és filozófiailag problémamentessé teszi. Ez az a fogalmi szigor, ami Wittgensteinnél hiányzik, és ami emiatt nála némi misztikus maradvány gondot okozott.

NAGEL

Nagel az analitikus filozófiában hasonlít Camus-hoz az egzisztenciális filozófiából, legalábbis a mi szempontunkból. Érdekes módon a leginkább idevonatkozó írása, a „The Absurd” (NAGEL 1971, a továbbiakban „Absurd”) pontosan Camus-t kritizálja, de mint látni fogjuk, nem tud igazán túllépni rajta.

Nagel filozófiájában szintén fontos az objektív és szubjektív tartományok kettőssége. Számára a tudat kérdésében is ez jelent megoldatlan problémát. Nagel egy a szubjektív és objektív tartományokon átívelő gondolkodásmódban lát kiutat, ugyanakkor nem mutat semmiféle lehetőséget erre. Így nála is azt látjuk, hogy megválaszolatlan kérdések maradnak, és ezek gondot jelentenek.

Nagel Camus művét elemezvén az abszurditásról azt mondja, hogy ez a gondolkodás velejárója. Itt tulajdonképpen pont arra gondol, hogy a szubjektív „gondolkodás” és az objektív gondolkodás feszültségéből adódik az abszurditás, amelynek kezelésére csak az iróniát tudja javasolni. Ez pedig egy nem igazán kielégítő konklúzió.

Nagel az „Absurd”-ban még nem nevezi meg az objektív és szubjektív distinkcióját. Objektív helyett „sub specie aeternitatis” nézőpontról beszél, ami egy objektív nézetnek felel meg. Arról beszél, hogy ez az objektív nézőpont feszültségben van a szubjektív nézőponttal. Nevezetesen, hogy az emberek természetesen csak bizonyos szubjektív célokért tudnak élni, de amint erről az objektív nézőpontról kérdeznek rá, akkor probléma van azok igazolásával. Leírja, hogy a célokat más célokkal lehet igazolni, de a célok végtelen regresszusa paradoxonhoz vezet, amelyet csak öngazoló célokkal lehet feloldani. Szubjektív nézőpontból nincs gond, hiszen amikor nem objektíven gondolkodunk erről, akkor vannak öngazoló célok. Csak objektív nézetből tűnik ez fel, és ez Nagelnél az abszurditás oka.

Persze ha ez volna az igazság, akkor el kellene fogadnunk, de Nagel hibája abból adódik, hogy nem veszi a szubjektív és objektív distinkcióját olyan megfelelő szigorúsággal, mint például Schlicknél láttuk. Schlicknél nincs ilyen probléma, a szubjektív kérdésekre nincs igaz válasz, nincs lehetőség velük filozófiailag foglalkozni. Így nincs értelme objektíven rákérdezni a szubjektív célok igazolására. A szubjektív céloknak nincs szükségük igazolásra. Ha akarjuk őket, akkor ez elég indok arra, hogy akarjuk őket.

Schlicknél nincs abszurd. Nagel abszurdítása nem egy tényleges paradoxon, hiszen ha az objektív és a szubjektív distinkcióját komolyan vesszük, akkor a két terület közötti kategóriásértés nem abszurd, hanem egyszerűen gondolkodási hiba. Ha Nagelnek van is valamilyen abszurditásérzése, akkor ez is csupán egy érzés, amit más nem kell, hogy érezzen, és tény, hogy nem is érez mindenki, tehát Nagel problémája sem filozófiai probléma, hanem magánügy, amivel magának kell elboldogulnia (hogy visszautaljunk Carnapra).

FLEW

Flew – Wittgensteinhez hasonlóan – Tolsztoj felől közelíti meg a problémát (FLEW 1984, 164–167). Wittgenstein válaszainak is tudatában van, és az ellen érvel, hogy létezne valamilyen misztikus igazság. Gilbert Ryle-ra hivatkozva megkülönbözteti a „tudni, hogy”-ot és a „tudni hogyan”-t, azaz az elméleti és gyakorlati tudást. Ez a megkülönböztetés hasonlít Schlick és Carnap distinkcióira is, akikről azonban mintha nem lenne tudomása, mert nem hivatkozik rájuk.

Wittgenstein misztikusságra való hivatkozását idézve (FLEW 1984, 165), Flew amellett érvel, hogy szó sincs misztikus igazságról, hanem mind Tolsztoj, mind Wittgenstein tulajdonképpen egy életmódot, életfelfogást, attitűdöt keres. Mindez nagyon is hasonlít Carnap diagnózisára, Flew esetében csak azt kifogásolhatjuk, hogy illetet volna hivatkoznia. A logikai pozitivizmus filozófiájára a későbbi analitikus filozófia sok tézise visszavezethető. Lehet, hogy Flew nem olvasta Carnapot, Schlicket, lehet, hogy elfelejtette, lehet, hogy csak lustaság volt a hivatkozás elmaradása. Az is könnyen meglehet, hogy a logikai pozitivizmus filozófiája az analitikus filozófiában úgy élt tovább közvetett utakon, hogy nehezen lehetne nyomon követni a konkrét útját. Talán Flew sem tudta, honnan származnak ezek a gondolatok.

ANALITIKUS ÖSSZEFOGLALÁS

Nyilvánvaló, hogy amikor Wittgenstein a *Tractatus*-ban kérdéscről beszél, akkor mindig objektív kérdésekről van szó, nem szubjektívekről. Wittgenstein nem mondja ki ezt a

distinkciót, de a *Tractatus* csak úgy értelmezhető, ha a „kérdést” mindig „objektív kérdés”-ként értelmezzük, a problémát pedig objektív problémának.

Az analitikus filozófusoknál a különféle distinkciók fontos szerepet kapnak, és az élet értelmének kérdésében többé-kevésbé egy eliminativista megoldást támasztanak alá. Sok későbbi filozófus újra felfedezi ugyanazokat az érveket, anélkül, hogy ismerné a korábbi logikai pozitivistákat, akiknek fogalomkészlete nagyon is alkalmas a kérdés rendezésére.

Időrendben haladva azt láthatjuk, hogy Wittgensteinnél még az okoz problémát, hogy nem elég kiforrott a fogalomkészlete, a filozófiai rendszere. A logikai pozitivisták rendszere már nagyon is alkalmas a kérdés tisztázására, olyannyira, hogy gyorsan le is zárják, és alig foglalkoznak vele. Később ez feledésbe merül, és a későbbi analitikus filozófusok hol szerencsésebben, hol kevésbé szerencsétlenül tudják kezelni a kérdést saját kútfőből. Flew szerencsésebben, Nagel kevésbé.

Az analitikus filozófia, és ezen belül különösebben Carnap rendszere, arra is alkalmas, hogy az egész kontinentális filozófia munkásságát e kérdésben mint a szubjektív problémára adott különféle mintát értelmezzük, és ami ezen túl mutat, azt kategóriásértésnek vehessük. Így érthetővé válik a különféle életfilozófiák változatossága Kierkegaard-tól Sartre-ig.

AZ ANALITIKUS ÉS KONTINENTÁLIS VÁLASZOK ÖSSZEVETÉSE

Carnap téziséét felidézve az egzisztencialisták az életérzésüket fejezik ki. Sokszor maguk is írók. De ha nem, náluk nem sok különbség van író és filozófus között. Az egzisztencialisták filozófiájában sok a közös, de túl sok a különbség, és ez a különbség filozófiai és gyakorlati problémát is okoz a követőinek. Az ember összezavarodna, ha mindet komolyan venné. A filozófiai kérdés, hogy miért van ekkora diverzitás az egzisztencialista életfelfogásokban. A válasz pontosan abban rejlik, hogy nem igazságról van szó. Nem tekinthetjük tehát az egzisztencialista filozófiát egy, az igaz életérzés megtalálása felé vezető diskurzusnak.

Inkább gondolhatjuk, hogy a Carnap által emlegetett „elboldogulás” egy-egy történetét olvashatjuk. És egzisztencializmust olvasgatni is eme „elboldogulás” része lehet. Ha visszatérünk a praktikus kérdésünkhöz, hogy egy, az élet értelmét illetően kérdésekkel küszködő ember hogyan találhat a filozófiában megoldást, akkor az egzisztencializmus inkább a nehezebb, hosszabb út lehet, az analitikus filozófia a hatékonyabb. Mert még az egzisztencialisták analitikus értelmezései is sokkal jobban eligazítanak bennünket, mint az egzisztencialisták maguk. Én magam is őket használtam fel.

Az analitikus filozófia gyorsan lezárja a teoretikus kérdést, és igazi szabadságot tár elénk. Ez sem gyors megoldás, hiszen a gyakorlati problémákat meg kell oldani. Az „elboldogulás” egy része még ezután is hátravan. Továbbra is kell mindenkinek élnie, tapasztalnia, keresnie és döntenie. Ezt a filozófus nem is veheti el az olvasótól. De a teoretikus problémákon ekkor már túl vagyunk. Teoretikus értelemben szilárd alapokról kezdhetjük az „elboldogulást”.

Az olvasó jobban jár az analitikus filozófiával. Az nem fog egy szubjektív kérdésre objektív választ adni neki. Nem tudja megadni a lehetetlent, de nem is csapja be ez ügyben. Viszont tisztázni fogja számára, hogy itt nincs szó igazságról, hanem döntésről, praktikus választásról, érzésekről és életről van szó. Az analitikus filozófia tiszta keretet

ad a laikusnak ahhoz, hogy azon belül már saját felelősségére, szabadon dönthessen. A döntést illetően pedig a filozófus nem is veheti át a felnőtt ember saját szerepét.

Az analitikus filozófia egy olyan keretrendszert ad, amely megóvja az olvasót a leginkább kétségbeesett kísérletektől. A keretrendszer hozzásegíthet, hogy a schopenhaueri, dosztojevszkiji, camus-i pesszimizmust elkerüljük (ha akarjuk), mivelhogy szilárd tudatában leszünk annak, hogy azok nem az igazság súlyával nehezeden ránk. Ha ezt a pesszimizmust választjuk, akkor az a mi választásunk, nem pedig az igazság kényszere.

Sok egzisztencialistánál megfigyelhető egy idilli „aranykorba” menekülés. Nietzsche-nél és Heidegger-nél az ókori görögök, Schopenhauer-nél és Hessénél a buddhizmus, Camus-nál a gondolkodás nélküli, tudatlan élet, amely csak érzel, élvez, nem értelmez. Mindezek nem teljesen kielégítő vagy egyenesen irreális utak. Kierkegaard fanatizmusa manapság egészen biztosan irreális.

Az egzisztencializmus ezekben az esetekben legtöbbször zsákutcába kerül, az analitikus filozófia azonban eszközt ad nekünk arra, hogy rájövünk, Dosztojevszkij, Schopenhauer, Heidegger és Camus érvelése nem racionális. Így nem a racionalitást kell elvetnünk. Az analitikus filozófiának itt nemcsak igaza van, de hasznos is, már amennyiben a pesszimizmus és neurózis elkerülését haszonnak tekinthetjük.

Láttuk tehát, hogy az élet értelmének kérdésében is megjelenik a kontinentális és az analitikus filozófia között a legfontosabb különbség: az objektív és szubjektív distinkciójának elfogadása, illetve elutasítása. Láttuk, hogy az analitikus filozófusoknál is adódtak problémák az élet értelmét illetően, de ezek mindig eme distinkció megínegésánál jelentkeztek. Az analitikus filozófusok, még ha meg is feledkeznek erről, egy olyan hagyományban dolgoznak, amely hangsúlyt fektet erre. Ez az alapvető distinkció az, amely az analitikus és kontinentális filozófia diszciplináris szétválását eredményezi. Akkor is, ha láttunk bizonyos konvergenciát ebben az egy kérdésben.

Az analitikus filozófiában érdekes módon az objektív és szubjektív megkülönböztetése a logikai pozitivizmusban volt a legtisztább. Ott találjuk a leginkább problémamentes válaszokat. Ironikus módon ez az irányzat azóta kihalt, és az ilyen értékes felismeréseket sajnos nem mentette meg a megfelelő biztonsággal még az analitikus filozófia sem. Itt az ideje, hogy újra feltárjuk őket!

IRODALOM

- BRENDEL Máttyás 2008. Tetten ért szavak: Carnap versus Heidegger. *Világosság* 9–10, 23–36.
- BAGGINI, Julian 1985/2004. *What's It All about? Philosophy and the meaning of life*. London: Granta.
- CARNAP, Rudolf 1928/1998. *Der Logische Aufbau Der Welt*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- CARNAP, Rudolf 1931/1972. A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai analizisén keresztül. In Altrichter Ferenc (szerk.): *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest: Gondolat, 83.
- CARNAP, Rudolf 1996/1993. *Philosophy and Logical Syntax*. Bristol UK: Thoemmes.
- FLEW, Antony 1984. *God, Freedom, and Immortality: A Critical Analysis*. Prometheus.
- LURIE, Yuval 2006. *Tracking the meaning of life: a philosophical journey*. University of Missouri Press.
- NAGEL, Thomas 1971/2000. The Absurd. In Elmer Daniel Klemke (ed.): *The Meaning of Life*. Oxford: Oxford University Press, 176.
- SCHLICK, Moritz 1930/2002. *Fragen der Ethik*. Frankfurt a.m.: Suhrkamp.
- SOLOMON, Robert – SHERMAN, David (eds.) 2003. *Continental Philosophy*. Blackwell Publishing.
- SOLOMON, Robert 1988. *A History of Western Philosophy: 7, Continental Philosophy since 1750, The Rise and Fall of the Self*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- YOUNG, Julian 2003. *The Death of God and The Meaning of Life*. Routledge.
- WITTGENSTEIN, Ludwig 1963. *Logikai-filozófiai értekezés*. Budapest: Akadémiai Kiadó.